

Heike Delitz

Genährt oder gegraben, ephemeral oder in die Erde versenkt. Divergente architektonische Modi der kollektiven Existenz

2015

<https://doi.org/10.25969/mediarep/18609>

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Delitz, Heike: Genährt oder gegraben, ephemeral oder in die Erde versenkt. Divergente architektonische Modi der kollektiven Existenz. In: *ZMK Zeitschrift für Medien- und Kulturforschung*. Textil, Jg. 6 (2015), Nr. 1, S. 27–43. DOI: <https://doi.org/10.25969/mediarep/18609>.

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Creative Commons - Namensnennung - Nicht kommerziell - Weitergabe unter gleichen Bedingungen 3.0/ Lizenz zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/>

Terms of use:

This document is made available under a creative commons - Attribution - Non Commercial - Share Alike 3.0/ License. For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/3.0/>

Genäht oder gegraben, ephemere oder in die Erde versenkt

Divergente architektonische Modi der kollektiven Existenz

Heike Delitz

»ALLES, WAS MIT DEM ZELT ZU TUN HAT, erhält bei den *Kel Ferwan* eine so große Bedeutung, dass man es kaum ermessen kann.«¹ Ähnliches steht für alle genähten, gewebten oder geflochtenen Architekturen zu vermuten – für alle nomadischen Gesellschaften. Die Besucher Chinas indes wunderten sich immer erneut über das *yaodong*, jene singuläre Art des Bauens im zentralchinesischen Lössland: »Kein Haus ist in Sicht«, man sieht lediglich Felder, aus denen Rauch aufsteigt.² Was bedeutet es, in und angesichts von genähten oder gewebten, sich permanent bewegenden Architekturen zu leben, in einem Territorium, das ebenso beweglich zu denken ist – oder aber in Dörfern, die unsichtbar sind, weil sie sich ganz und gar in die Erde einbohren? Welche Imagination des Kollektivs, welche sozietaalen Effekte haben diese beiden Architekturen gerade im Vergleich zu den sesshaften, urbanen, infrastrukturierten Gesellschaften mit ihrer architektonischen Undurchdringlichkeit, Affektivität und Komplexion?

1. Das soziale Werden und die kollektive Existenz: Architektur als Medium des Sozialen

Diese Fragen setzen eine bestimmte kultursoziologische Perspektive voraus, eine bestimmte Konzeption dessen, was eine Gesellschaft eigentlich ist – was deren Existenzmodus ist oder auf welches Problem eine Gesellschaft eine Antwort darstellt. Aus der hier zur Sprache kommenden Sicht ist das *Problem* des Gesellschaftlichen das faktische, unvorhersehbare und permanente soziale (Anders-)Werden – und nicht die statisch gedachte soziale Unordnung (wie die soziologische Theorie in immer neuen Verweisen auf Thomas Hobbes meint). Die Existenzweise der

¹ Dominique Casajus: *La tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touaregs Kel-Ferwan*, Paris 1987, S. 63.

² George B. Cressey: *Land of the Five Hundred Million: A Geography of China*, New York 1955, S. 263.

Gesellschaft besteht nicht in der Einrichtung einer Ordnung gegenüber der ständig drohenden Unordnung, sondern eher in der Verleugnung ihres ständigen, faktischen Werdens.³ Jede Gesellschaft ist, so hat Castoriadis diesen Gedanken ausgedrückt, viel eher eine *imaginäre* Institution als ein tatsächlich feststehendes Sein. Ihre *socii* – sowohl die menschlichen *socii* mit ihren vitalen Körpern, Affekten, Ideen und Wahrnehmungen als auch die nichtmenschlichen *socii*, die Tiere und Pflanzen und selbst die Artefakte – werden permanent anders, wobei sie je eine eigene Geschwindigkeit und einen eigenen Rhythmus haben. Eine Gesellschaft besteht demgegenüber nur, indem sie sich dieses Werden, die eigene Unvorhersehbarkeit und Kontingenz verleugnet. »Das Gesellschaftlich-Geschichtliche ist beständig fließende Selbstveränderung und kann doch nur sein, indem es sich zu ›stabilen‹ Gestalten gestaltet, in denen es zur Erscheinung kommt.«⁴ Mit anderen Worten, ein Kollektiv ist stets eine *Setzung*, die Setzung einer kollektiven Identität, einer Bedeutung, die die Einzelnen zusammenhält. Man kann mit Bergson und Deleuze ebenso gut von einer Gesellschaft erzeugenden Fabulation sprechen: Jedes Kollektiv fabuliert sich als genau *diese* Gesellschaft mit *diesen* Subjekten.

Kurz und gut, das kollektive Leben besteht nur dank sozialer Erfindungen, Institutionen als kreativen Einrichtungen von Gewohnheiten, Traditionen, Routinen. Jede Gesellschaft muss ihre Einzelnen und Dinge dabei einteilen, ihnen eine Ordnung der Sukzession und der Koexistenz geben. Jedes Kollektiv gibt sich eine zeitliche und eine räumliche Gestalt, es »erschafft sich als Figur, das heißt als Ver-räumlichung, und als Anderssein/Anderswerden dieser Figur; d. h. als Zeitlichkeit.«⁵ Insbesondere muss sich jede Gesellschaft so instituieren, als ob die *Zeit* (das Anderswerden) keine Rolle spiele: Keine Gesellschaft kann sich vorstellen, je ganz anders gewesen zu sein oder es zu werden, jede schafft sich eine Geschichte, einen Zusammenhang der Generationen, eine Zukunft. Jedes Kollektiv richtet die Begehren aus, es hat einen affektiven Drang, gibt sich eine Aufgabe, die das individuelle Leben krümmt. Und jedes hat seine Vorstellung seiner Zeit – diese Vorstellung, die spezifische Zeitlichkeit einer Gesellschaft ist womöglich dessen zentrale, »vornehmste Institution,«⁶ sofern diese Fixierung der eigenen Zeit (wie immer sie ausfällt: ob zyklisch oder unendlich) dem sozialen Werden diametral gegenüber-

³ Vgl. zu solch alternativen soziologischen Konzepten des ›sozialen Werdens‹ – oder lebenssoziologischen Konzepten – Heike Delitz: Bergson-Effekte. Aversionen und Attraktionen im französischen soziologischen Denken, Weilerswist 2015, insbesondere das Fazit; sowie Robert Seyfert: Das Leben der Institutionen. Zu einer allgemeinen Theorie der Institutionalisierung, Weilerswist 2011.

⁴ Cornelius Castoriadis: Gesellschaft als imaginäre Institution. Entwurf einer politischen Philosophie (1975), Frankfurt am Main 1984, S. 347.

⁵ Ebd., S. 370.

⁶ Ebd., S. 350.

steht. Jedes Kollektiv formt die Einzelnen aber auch, indem sie diese räumlich anordnet, sie verteilt. Und all diese Bedeutungen müssen symbolisch werden, sicht- und greifbar: Anders wäre weder eine kollektiv geteilte Vorstellung möglich noch deren Dauer über die Einzelnen hinweg.

Wenn dies so ist, gibt es architektonische Modi der kollektiven Existenz – spezifische Weisen, in denen Kollektive sich in ihren Architekturen (angesichts von deren sichtbarer Gestalt und in deren ›Gefügen‹ aus Artefakten, Körpern, und Diskursen) diese soziale Teilungen, diese Bedeutungen von Natur und Kultur, diese Begehren einrichten. Kurz, *Architektur ist ein Medium des Sozialen, Architektur ist ein aktives oder positives Medium der kollektiven Existenz*: der Einrichtung von Kollektiven oder von Gesellschaften. Architektur ist, wie andere Kulturtechniken auch, sozial konstitutiv; und dabei eignet ihr eine eigene Logik und Dynamik.⁷ Weit davon entfernt, es also mit einem passiven, nachrangigen Aspekt einer schon anderweitig konstituierten, bereits irgendwie bestehenden Gesellschaft zu tun zu haben, die sich in ihren Architekturen nur noch ausdrückte, symbolisierte oder spiegelte – sind die architektonischen Artefakte, Aktivitäten und Wissensformen sozial aktiv, positiv, schöpferisch. Weder besteht eine Gesellschaft vor der ihr eigenen architektonischen Gestalt; noch ist die Architektur unabhängig von einem je spezifischen kollektiven Leben. Weder determiniert die eine noch das andere. Und ebenso wenig wäre das Verhältnis von Architektur und Gesellschaft als Reproduktion oder Wechselwirkung angemessen erfasst, sofern auch diese Begriffe immer noch zwei Seiten zu trennen zwingen. *Architektur als (ein) Medium des Sozialen* zu verstehen, meint gerade nicht, ihr eine außersoziale Existenz zuzuschreiben: so, als ob beides, Architektur einerseits und Soziales andererseits, zwei verschiedene Dinge wären. Vielmehr bleibt die absolute Untrennbarkeit beider zu denken. Nicht nur, aber auch *architektonisch instituiert sich ein Kollektiv erst als diese Gesellschaft – und architektonisch verändert sich ein Kollektiv auch, macht sich zu einer anderen Gesellschaft*.

Architektonisch bestimmt ein Kollektiv etwa sein Verhältnis zur eigenen Vergangenheit, zur Folge der Generationen, die Zeitlichkeit. In dieser Hinsicht stehen die modernen oder ›heißen‹ Gesellschaften (wie Lévi-Strauss sagt) mit der im Entwurf, dem Neuen zentrierten Architektur den ›kalten‹ Gesellschaften gegenüber, die sich, rituell gestützt, stets dieselbe Baugestalt geben. Nicht nur, aber auch architektonisch etabliert sich eine bestimmte Einteilung und Anordnung der Einzelnen (in Clans, Heiratsklassen, Geschlechter, Schichten...) und differenzieren sich die Kollektive voneinander. Die Art der Architektur affiziert auch die Rela-

⁷ Vgl. zu dieser soziologischen, gesellschaftstheoretischen Perspektive auf Architektur (empirisch konzentriert auf moderne Architekturen) Heike Delitz: *Gebaute Gesellschaft. Architektur als Medium des Sozialen*, Frankfurt am Main/New York 2010.

tion zu den Göttern: Gebäude können »schreckliche Maschinen« sein.⁸ Ihre Affektivität ist entscheidend für die Dauer, Stabilität, das Gewicht, das die Einzelnen den Institutionen zuschreiben. Architektur ist natürlich auch relevant für das Politische; und dies gilt keineswegs allein für Kollektive, die sich eine »repräsentative« Bauweise geben. Ebenso instituieren die Bauten je eine Relation von Kultur und Natur: Sind sie schon aufgrund ihrer Materialwahl sichtbar artifiziell, oder fügen sie sich in das natürliche Milieu ein? In all diesen und anderen Aspekten gibt es polare Möglichkeiten. Kollektive können sich eine affektive Architektur geben oder sich diese verwehren. Jeder eignet eine eigene soziale Rationalität. Keine ist vormodern oder gar vorsesshaft, was insbesondere immer dann zu betonen ist, wenn wir es mit nomadischen Kulturen zu tun haben. Und zweifellos: Auch andere Kulturtechniken sind sozial konstitutiv, Architektur steht nie für sich allein, nicht alles ist architektonisch sagbar – aber manches ist es nur so. Dies betrifft insbesondere den *Bodenbezug*, die grundlegende architektonische Entscheidung, sofern Architekturen jene Artefakte sind, die erst ein Territorium separieren, Verbindungen zu ihm selektieren und die Körper arrangieren.⁹

2. Umgekehrt symmetrische Fälle: Nomadische vs. sich eingrabende Kollektive, Zelte vs. maisons creusées

Die Art, wie sich ein Kollektiv architektonisch konstituiert, insbesondere die Art, in der es die Einzelnen auf die Erde, den *Boden* bezieht, ist folglich dem kollektiven Leben nicht äußerlich. Mit diesem Bezug ist die Art des sozialen Raumes vorbestimmt, ebenso wie die Ein- und Anordnung der Einzelnen, das Verhältnis zur Natur; die Höhe der Gebäude und deren Durabilität sowie die Wahl des Materials, das je eigene Formen, Affekte und Dimensionen hat. Nomadische Kollektive oder *Gesellschaften der Zelte* entfernen sich dabei von denen, die sich regelrecht in die Erde eingraben, am weitesten: Während die für den Weg gemachte, ephemere Architektur keinerlei Einkerbungen hinterlässt, das Material kaum visuelle und keine akustischen Trennungen erzeugt, isolieren sich im chinesischen *yaodong* als dem Extremfall einer sich *eingrabenden Gesellschaft* die Familien absolut. Und während sich die Tuareg als Gesamtgesellschaft bewegen, mitsamt aller Wesen und Artefakte, fixiert sich diese Kultur in der Erde, in die sie sich so tief wie möglich einzufügen sucht. Beide Bauweisen differieren wiederum diametral von infrastrukturierten, fixierten, sich konzentrierenden *Gesellschaften der Städte* mit ihren

⁸ Le Corbusier: *Reise nach dem Orient*, Zürich 1991, S. 323.

⁹ Für diese Definition des Architektonischen vgl. Bernard Cache: *Earth Moves. The Furnishing of Territories*, Cambridge, MA 1995.

affektiven und vielfach differenzierten Bauten. Als vierten Extremtyp könnte man noch jene Kollektive nennen, die sich zwar auch fixieren, sich indes (wie die nomadischen Gesellschaften) dabei gezielt zerstreuen, einen »residentiellen Atomismus« einrichtend.¹⁰ Jeder dieser Architekturen eignet eine eigene Weise, sich als Gesellschaft sein zu lassen.

3. Genähte Architekturen, Gesellschaften der Zelte: die Tuareg¹¹

Die nomadische Architektur und Gesellschaft sind (wie jede) nur mit ihrem geografischen Milieu zu denken: dem weiten, homogenen Raum der Wüste; sowie der Existenz bestimmter Tiere: vor allem der Kamele, deren Produkte und Affekte sich die Tuareg zu Nutze machen. Und sie sind nicht ohne den mangelnden Pflanzenwuchs zu denken, der die Sesshaftigkeit verhindert. Die Tuareg transportieren Lebewesen und Wasservorräte, Nahrungsmittel und Behausungen, Decken und Kleider, kurz: alles mit sich herum. Es handelt sich um die Kamel züchtenden, Salz und Datteln tauschenden Nomaden der Sahara, eine Assoziation mehrerer »Stämme« (*taushit*), die sich auf ihren jährlichen Wanderungen kreuzen, wobei sie sich in vielfältigen Allianzen und Konflikten begegnen. Diese Wanderungen erstrecken sich über tausende Kilometer und über zehn von zwölf Monaten im Jahr. So ziehen die *Ahaggar*-Tuareg von ihrem »Heimat«-Gebiet, an dem sie sich im Juni/ Juli befinden, im August/September zu den Salzstätten nach Nordosten; von da im September/Oktober auf südlich gelegene Weideflächen; von Oktober bis Dezember weiter nach Süden, um Salz und Datteln gegen Getreide und Handwerk zu tauschen; schließlich von Januar bis Mai zweitausend Kilometer nach Norden, um Stoffe und Trockenfleisch gegen Datteln zu erstehen. Der Nomadismus ist aber nicht nur eine wirtschaftliche Tätigkeit, er geht nicht in der extensiven Viehwirtschaft auf; vielmehr hat man es mit einer spezifischen kollektiven Existenz zu tun – hinsichtlich der sozialen Teilung, des Politischen, der Subjektformen, des Drangs der Gesellschaft. Die Tuareg kennen strikte Hierarchien, aber keine zen-

¹⁰ Philippe Descola: *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, Paris 1986, S. 19. Die hier angedeutete Vierermatrix ist vorläufig ausgeführt in: Heike Delitz: *Architektur als Medium des Sozialen: Architektur im Blick der Soziologie*, in: Susanne Hauser und Julia Weber (Hg.): *Architektur in transdisziplinärer Perspektive: Von Philosophie bis Tanz. Aktuelle Zugänge und Positionen*, Bielefeld 2015 (im Druck). Eine Typologie des Bodenbezugs wird übrigens auch vorgeschlagen bei André Leroi-Gourhan: *Milieu et techniques*, Paris 1945, S. 306 ff.

¹¹ Eine erste Fassung: Heike Delitz: »Die zweite Haut des Nomaden«. Zur sozialen Effektivität nicht-moderner Architekturen, in: Peter Trebsche, Nils Müller-Scheeßel und Sabine Reinhold (Hg.), *Der gebaute Raum. Bausteine einer Architektursoziologie vor-moderner Gesellschaften*, Münster u. a. 2010, S. 83 – 106.

trale Gewalt; sie haben einen Monotheismus, den sie kaum praktizieren; sie sind zugleich anarchisch und hierarchisch, segmentär und zentralisiert, kurz: Sie stehen zwischen den geläufigen Vorstellungen sozialer Ordnung.¹²

Die Tuareg (*Kel tamasheq*) kennen zwei Zeltypen. Die Stämme im Aïr (*Kel Ferwan*) flechten Matten aus Palmlättern; die *Kel Ahaggar* hingegen nähen oder weben ihre Zelte aus Häuten oder Wolle. Wenn auch das Material differiert, so ähneln sich Konstruktion und Arrangement. Auf rechteckigem oder längsovalen Grundriss werden eine zentrale Stütze oder aber mehrere Holzbögen in den Sand getrieben, Matten respektive Häute auf einer Lattenkonstruktion auf diesen Bögen befestigt oder aber seitlich an Pflöcken festgebunden. Es gibt Eigennamen für jedes Zeltelement und jede Aktivität;¹³ Auf- und Abbau gehen nach rigiden Schemata vor sich, ebenso wie auch die Lage von Zelt, Latten und Bögen streng vorgeschrieben ist. »Die Zeltkonstruktion differenziert sich in eine Nord-Süd-Achse (die der transversalen Latten) und eine Ost-West-Achse (die der Bögen). Auf jeder der beiden Achsen stehen sich zwei Pole gegenüber, die mit differenten Werten assoziiert sind«:¹⁴ Der südliche Pol ist der gute, segenspendende Pol; der nördliche der verbotene. Diese Polarität ist auch beim Zeltaufbau zu beachten, bei dem man stets die südlichen Latten und die westlichen Bögen zuerst anordnet.¹⁵ Das Zelt muss sich stets nach Westen öffnen, es »blickt« nach Westen, wo sich auch die wesentlichen Aktivitäten abspielen; und es muss sich gegenüber den *kel esuf*, den Dämonen der Einsamkeit im Norden, schließen. Ebenso folgt die Anordnung der Zelte im Lager der Nord-Süd-Achse: Es »gibt eine Seite des Lagers, auf welcher man betet und eine andere, auf welcher man seinen täglichen Beschäftigungen nachgeht«.¹⁶

Das Zelt ist mit den zentralen Riten dieses kollektiven Lebens (der Heirat und der Benennung des Kindes) eng verbunden. Es gehört der Frau und realisiert ganz materiell die mütterliche Linie des Verwandtschaftssystems, es stellt sicht- und greifbar den Zusammenhang der Generationen her. Das Innere ist von einem hölzernen, reich geschmückten Bett beherrscht, das auch als Tragerahmen auf dem Rücken der Tiere dient und direkt auf den Sand gestellt wird. Alles andere (Taschen, Decken, Vorhänge, Möbel, Kleidung, Gürtel, Kordeln) ist aus denselben weichen Materialien, vor allem der Wolle – sie gibt dem nomadischen Leben seine

¹² Vgl. Hélène Claudot-Hawad: Neither Segmentary, nor Centralized: The Sociopolitical Organisation of a Nomadic Society (Tuaregs) beyond Categories, in: Orientwissenschaftliche Hefte 14 (2004), S. 57–69.

¹³ Vgl. Edmond Bernus: Touaregs nigériens. Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur, Paris 1981, S. 127ff. (für die Zelte aus Häuten); Casajus: La tente dans la solitude (wie Anm. 1, für die Zelte aus Matten).

¹⁴ Casajus: La tente dans la solitude (wie Anm. 1), S. 55.

¹⁵ Vgl. ebd.

¹⁶ Ebd., S. 57.



Abb. 1: Das Mattenzelt der Kel Ferwan.

»Einheit«, seine »symbolische und visuelle Stabilität«.¹⁷ Dass alles für den Weg gemacht ist, gilt im Übrigen sogar für die Motive der Weberei:

»In der nomadischen Weberei gibt es keine Darstellung, keine Ähnlichkeit. Jede figurative Repräsentation würde die Wanderung in eine unbewegliche Szene transformieren, den Weg anhalten, die Bewegung stoppen. [...] Selbst wenn die Namen der gewebten Motive auf ein reales Element verweisen (auf die Spuren der Gazelle, die Haut des Panthers, die Sterne, die Blätter der Bäume, das Vieh, das im Wasser läuft), so hat das Design mit dem Objekt, das es darstellt, lediglich eine konzeptuelle Relation. Die nomadische Weberei kennt nur Linien, Rechtecke, Kurven: abstrakte Konfigurationen, die den Weg materialisieren. Der Nomade hält sich an der Repräsentation seiner Wege fest, nicht an einer Figuration des Raumes, den er durchquert. Er lässt den Raum dem Raum.«¹⁸

Die Heimstätte der Tuareg ist mit diesem Material wenig widerständig; auch ist sie nicht sonderlich expressiv, nicht auf Faszination angelegt. Die Zelte sind unauffällig, man erkennt sie von weitem kaum, insbesondere die Mattenzelte nicht,

¹⁷ Anne Milovanoff: *La seconde peau du nomade*, in: *Nouvelles littéraires* No. 2646 (27 juillet au 3 août 1978), S. 18f.

¹⁸ Ebd., Übers. H.D.

da sie mit der Farbe des Sandes verschmelzen. Und auch die Lederzelte heben sich voneinander allein in der Größe ab, in der Zahl der Zeltbögen, die andererseits aus kostbarem Holz hergestellt und reich verziert sind. Die weichen Materien richten keine akustischen und nur wenig visuelle Trennungen ein. Und da das Zeltinnere derart nur optisch separiert ist, ermöglicht es kaum Privatheit. Gleichwohl gibt es hier strikte Trennungen. Der Platz für die Frauen (die Hüterinnen des Zeltes, die mit ihm verschmelzen, denen es gehört)¹⁹ und Männer; der Platz der Frauen- und Männerdinge ist streng reglementiert. Die feminine Seite ist die nördliche, die maskuline die südliche;²⁰ die Häute zur Trennung beider (*titek*) beschreiben auch die geschlechtliche Dualität des Sozialen. Und ebenso wenig wie die Familie gegenüber der Öffentlichkeit trennt die Zeltarchitektur Kultur und Natur strikt – jedenfalls nicht im uns gewohnten Sinn. Die Tiere, insbesondere die Kamele sind veritable *socii*. Ein Tuareg erkennt jedes einzelne an seinen Spuren, er hat für deren Lebensalter eigene Begriffe und misst die Zeit an ihnen. Was die Kultur, den Bereich der Gesellschaft, definiert, ist der mit den Zelten durchquerte Raum – während jenseits dessen die Wüste, die Einsamkeit, die *kel esuf* lauern: dämonische Mächte.

Eine Architektur aus Häuten, Wolle oder Palmblättern markiert den Aufenthalt nur oberflächlich, die Spuren verschwinden schnell. Die Zelte schaffen einen spezifischen Bezug zum Boden und einen spezifischen Raum; mit ihnen erzeugt sich eine andere geographische Imagination und eine andere Territorialität als bei den Sesshaften. Zunächst lehnen Nomaden es ab, sich den Raum, den sie durchqueren, anzueignen. Sicher haben auch sie ein Territorium, sie folgen den gewohnten Wegen »von einem Punkt zum anderen,« ihnen sind Punkte an sich (Wasserstellen, Wohnorte, Versammlungspunkte) also keineswegs unbekannt. Aber diese Punkte sind »streng untergeordnet, im Gegensatz zu dem, was bei den Sesshaften vor sich geht. Die Wasserstelle ist nur da, um wieder verlassen zu werden, jeder Punkt ist eine Verbindungsstelle und existiert nur als solche. Das Leben der Nomaden ist ein Intermezzo.²¹ Ist der Weg der Sesshaften dazu bestimmt, den Raum *aufzuteilen*, jedem seinen Anteil zuzuweisen und die Verbindung dazwischen zu regulieren, so *verteilt* der nomadische Weg die Menschen, Tiere und Dinge in einem undefinierten Raum – wie Deleuze weiter sagt: Für nomadische Kollektive ist die Erde der Bewegung ermöglichende, tragende Grund, nicht der zu bebauende, zu besitzende Boden. Und während für die Sesshaften der Weg stets bedrohlich ist und der Raum gegenstandslos wird, sobald die Spuren menschlicher Tätigkeit

¹⁹ Vgl. Hélène Claudot-Hawad: Tuareg. Porträt eines Wüstenvolks, Bad Honnef 2007, S. 54.

²⁰ Vgl. Bernus: Touaregs nigériens (wie Anm. 13), S. 131.

²¹ Gilles Deleuze/Félix Guattari: Tausend Plateaus. Kapitalismus und Schizophrenie (frz. 1980), Berlin 1992, S. 522 f. und 558.

fehlen, sind die Nomaden hier zu Hause. Dieser Raum ist ein »Gewebe« aus Punkten, die sich namentlich um die Brunnen und andere Wasserstellen legen, ein »glatter Raum,« den keine Mauern, Straßen, Infrastrukturen »einkerben.«²² Jenseits des durchquerten Raumes liegt dann das »Außen«, das Unsichtbare; es läuft der eigenen Bewegung voraus, die Grenzen zwischen Kultur und »Natur« verschieben sich also stetig, und stets gibt es vermittelnde »Zwischenwesen«, etwa die Priester oder die Wahnsinnigen als Mittler zwischen dem Unsichtbaren und Sichtbaren, der Einsamkeit und der Kultur.²³ Der »eigene« Raum beginnt dabei stets am Zelt (und weit unten, wie Deleuze sagt). Das Zelt ist tatsächlich das *Zentrum der Welt*, »Herz aller bewohnten Regionen.«²⁴ Und da sich dieses Zelt permanent bewegt, breitet sich das Territorium mit ihm aus. Nomaden kennen daher auch keine Kartographie, die ihren Blick von oben wirft; ihre Wegskizzen enthalten lediglich Wasserstellen und Verbindungen, während alles andere leer bleibt. Zudem werden sie sukzessiv gezeichnet, in der Bewegung.²⁵ Gleichwohl gibt es eine »außerordentlich feine Topologie«,²⁶ die Tuareg kennen jeden Ort, erinnern sich an jedes Ereignis, finden ihren Weg anhand winziger Details. Die Identität der Wohnorte ist aber unabhängig von diesen Punkten: Die Zeltlager tragen stets den Namen ihres Anführers, nicht den der Topographie. Das Land »enthält« hier also keine Wohnung, jedenfalls nicht in der Art, in der es etwa einen Felsen enthält: nämlich unveränderlich, gewiss.

Diesem durch das Zelt konstituierten Raum korrelieren spezifische kosmologische Vorstellungen. Die Kosmologie der Tuareg trennt alles strikt dualistisch: die Welt (sichtbar/unsichtbar), das Soziale (Frau/Mann) und Politische (Eigenes/Fremdes), wobei all diese Bereiche zugleich als verschränkt gedacht werden – ebenso wie sich die Bögen des Zeltes kreuzen. Die *Kel Ferwan* denken sich den Kosmos dabei buchstäblich nach dem Bild ihres Zeltes, oder vielmehr umgedreht: Das Zelt wurde den Ahnen von Gott gegeben, sie haben es nach dem Modell des Kosmos hergestellt. Zelt und Welt sind homogen. Das durch die Ankerpunkte der Stützen und Bögen geformte Polygon hat fast die Form eines Kreises, der der Erde entspricht (welche scheibenförmig gedacht wird), während das Zeltdach dem Himmel entspricht, mit den vier Stützen wie dessen Pfeilern. Gott hat also an den Himmel vier Sterne geheftet, die ein »Dach« bilden, und die Zelte haben diesen Kosmos repliziert. Das durch die Berge des Aïr und die es umgebenden

²² Ebd. S. 524.

²³ H. Claudot-Hawad: *Éperonner le monde: Nomadisme, cosmos et politique chez les Touaregs*, Aix-en-Provence 2001, S. 101 ff.

²⁴ Claudot-Hawad: Tuareg. Porträt eines Wüstenvolks (wie Anm. 19), S. 54.

²⁵ Vgl. Edmond Bernus, *Points cardinaux: »Les critères de désignation chez les nomades touaregs et maures.«* In: *Bulletin des Etudes africaines de l'INALCO* 1 (1981) 2, S. 101–106.

²⁶ Deleuze/Guattari: *Tausend Plateaus* (wie Anm. 21), S. 523.

Ebenen geformte Territorium wird ebenso als Zelt gedacht.²⁷ Und die Kosmogonie, die Vorstellung des Anfangs der Gesellschaft? Einerseits haben die Tuareg den erwähnten mythischen Ursprung: die Ahnen haben das Zelt von Gott empfangen. Zum anderen nehmen sie, dem zyklischen Umherziehen entsprechend, einen Kreislauf aller Dinge und Wesen an, in den noch die kleinsten Sandkörner einbezogen sind. Und da die Nomaden sich nicht an einem Ort verankern, ist auch ihr Absolutes nicht fix. Die Tuareg haben einen »schlecht praktizierten« Islam, sie kennen weiterhin ihre *kel esuf*, die wandernden Dämonen und eben die mythischen Ahnen – die Ahnin der *Ahaggar* heißt im Übrigen »die der Zelte« (*Tin-Hinan*).²⁸

Die transportable Behausung schafft eine durchgreifend *dynamische* Gestalt der Gesellschaft. Für Nomaden befindet sich alles im Fluss, vom Zeltschmuck, der sich permanent im Wind wiegt, über das Zelt, das relational, als Knoten von Beziehungen verstanden wird, die sich durch die Ausheirat ständig verändern, bis zum Zeltlager, das sich permanent bewegt. Dessen ephemerer Charakter ist dabei »nichts Akzidentielles«, vielmehr muss es »*ephemer sein, um sein zu können*«. ²⁹ Die permanente Bewegung führt zu einer Vorstellung der Gesellschaft *in flux*. Die Tuareg kennen sehr wohl Hierarchien; sie hierarchisieren die Stämme wie die Positionen in ihnen. Es gibt Noble (*imajeghan*), Tributpflichtige (*imghad*), Priester (*inesleinan*), Sklaven (*iklan*) und die Schmiede (*inadan*), die keinem Stamm zugehören, sich diesem oder jenem andienen, um Waffen und Schmuck herzustellen. Auch haben sie eine wichtige zeremonielle Rolle.³⁰ Indes sind die sozialen Hierarchien nicht erblich; und sie entscheiden sich an der Dynamik, Raumentfaltung und Geschwindigkeit, die ein Mann einzunehmen fähig ist, nach seinem Platz (im Zelt oder außerhalb) und seiner Tätigkeit (Arbeit oder freies Umherschweifen) sowie am Erfolg der Raubzüge, die den Drang, die Ehre dieser Gesellschaft ausmachen. Auch die Organisation der Stämme untereinander hängt mit dem Bild, der Gestalt zusammen, welche die Zelte dem imaginär instituierten Kollektiv geben: Das Zelt liefert die Begriffe sowohl für die soziale Einheit, deren Funktionen und Teile, als auch deren Hierarchie. Im Fall des Lederzeltes der *Ahaggar* wird der Punkt der Macht, der Anführer des Stammesverbundes (*amenukal*) mit dem Begriff für die zentrale Stütze (*tamenkayt*) bezeichnet; die Funktion des so organisierten Kollektivs entspricht der des Zeltes (Schutz der Tributpflichtigen, Vasallen, Sklaven); ihre Ressource dem Zeltboden (Raum); das soziale Band trägt den Begriff der Seile, die das Zelt halten (*triga*). Auch die *Kel Ferwan*, deren Zelte keine

²⁷ Ebd., S. 57f.

²⁸ Claudot-Hawad: Éperonner le monde (wie Anm. 23), S. 102 u. ö. Zu den Ursprungsmythen der Tuareg siehe Casajus: La tente dans la solitude (wie Anm. 1), S. 110ff.

²⁹ Casajus, La tente dans la solitude (wie Anm. 1), S. 67. Herv. H. D.

³⁰ Vgl. ebd., S. 31f. Zur Hierarchie der Tuareg vgl. auch Bernus: Touaregs nigériens (wie Anm. 13), S. 74ff.

zentrale Stütze haben, repräsentieren sich den Stammesverbund architektonisch, wobei sie gegenüber den *Ahaggar* jegliche Teilung der politischen Macht abwehren: Die Stämme werden wie die seitlichen Pflöcke alle in derselben Position und Funktion gedacht.³¹ Das Außen-Politische dieser Kollektive hängt ähnlich untrennbar mit ihrer Bewegung zusammen: Diese Gesellschaft instituiert sich weniger durch eine besetzende Territorialisierung als durch den Drang, Grenzen zu verändern, sie auszuweiten. Entsprechend fließend sind die räumlichen Konturen, die zwar markiert und bestimmt sind, aber weniger als Enden des Territoriums aufgefasst werden denn als Orte zum ›Schmieden‹ neuer Allianzen, des Aufstiegs ganzer Kollektive.³² Obgleich also auch die Tuareg natürlich ein Territorium besetzen und obgleich es unveränderliche Orte (Wasserquellen, Gräber, die Spuren der Ahnen) gibt, ist dieses Territorium essentiell fluide. Dem entspricht die Funktion der Städte: Die Tuareg kennen sehr wohl Städte (Agadez, Timbuktu), indes haben diese eine lediglich dienende Funktion. Diese sesshafte politische Macht mit ihrem unveränderlichen Palast sichert den Handel und erlaubt, neue Allianzen einzugehen.³³ Wollte man das Politische dieser Gesellschaft formulieren, hätte man sich neben den Zelten ebenso an die tierischen Gefüge, die Reitkamele zu halten; und man darf sich insbesondere nicht über deren kriegerischen Charakter täuschen. Konstitutiv sind für die Tuareg Kriege und die erwähnten Raubzüge (*rezzu*). Die ›Stämme‹ verbinden sich nicht nur im Tausch, vielmehr stiften die *rezzu* stets erneut deren Beziehungen, sie halten die Stämme am Leben. »Zwar beginnt alles mit einer kriegerischen Auseinandersetzung, doch ist diese beendet, verwandelt sich die Beziehung in eine friedliche.«³⁴ Dass in dieser Gesellschaft alles der Bewegung folgt; dass Zelte und Kamele deren (miteinander eng verbundene) Zentren sind; dass deren Affekte und Perzepte die imaginäre Institution der Gesellschaft ebenso wie die Ordnung der Einzelnen im Neben- und Nacheinander bestimmen – dies zeigen auch die Mythen, wenn sie *ex negativo* eine Gesellschaft ohne Kamele fabulieren oder Frau und Zelt in eins setzen (wie auch der Uterus ein ›Zelt‹ ist, das des ungeborenen Kindes). All dies lässt ahnen, wie untrennbar diese Architekturen von dieser Art des kollektiven Lebens sind.³⁵

³¹ Vgl. Claudot-Hawad: Neither Segmentary, nor Centralized (wie Anm. 12), S. 62 f.

³² Vgl. ebd., S. 65 f. Vgl. zum *rezzu* und zur Kultur des Krieges auch Casajus: La tente dans la solitude (wie Anm. 1), S. 114 ff.

³³ Zu Timbuktu vgl. Horace Miner: The primitive city of Timbuctoo, Revised edition, New York 1965, zu Agadez Bernus: Touaregs nigériens (wie Anm. 13), S. 80 f.: insbesondere zur dienenden Funktion der sesshaften Macht, sowie Casajus, La tente dans la solitude (wie Anm. 1), S. 36 ff., 43 ff.

³⁴ Claudot-Hawad: Tuareg. Porträt eines Wüstenvolks (wie Anm. 19), S. 29.

³⁵ Vgl. Casajus: La tente dans la solitude (wie Anm. 1), S. 69.

4. Subtraktive Architekturen, eingegrabene Gesellschaften: das Yaodong (Zentralchina)³⁶

Kein Haus ist in Sicht, man sieht nur rauchende Felder, hatte George B. Cressey über jene bemerkenswerte Landschaft Chinas geschrieben: über die Lössterassen am Gelben Fluss. Von oben sind dieses Kollektiv und seine Architektur noch am ehesten erkennbar. Vertikal in die Erde gegrabene Höfe erzeugen ein Schachbrettmuster. Diese (ihrerseits bereits historische) Gesellschaft betreibt keinen Hochbau, sie kennt nicht jene weithin sichtbaren, sich übertrumpfenden, Melodien städtischen Lebens ergebenden Fassaden städtischer Gesellschaften. Sie baut subtraktiv, in einer regelrechten Kunst des Tiefbaus.

Auch dieser Modus der kollektiven Existenz beginnt mit einer ihm eigenen Materie. Statisch ungeeignet als Hochbaumaterial, da er bei Regen schnell weich und schlüpfrig wird und bei Wind zerstäubt, erlaubt es der Löss, leicht große Räume auszuhöhlen. Solange er trocken bleibt, ist er steinhart, und dies über Jahrhunderte hinweg. Es ist zudem ein feinporiges Material, das Feuchtigkeit speichert, während es sich bei Luftkontakt zementartig verhärtet – so dass man vertikal und sogar überhängend »bauen« kann.³⁷ Man gräbt also einfach eine rechtwinklige Grube bis zu neun Meter tief in die Erde, legt eine lange, rechtwinklig abgewinkelte Rampe an und höhlt dann lateral die bis zu vier Meter breiten und vierzehn Meter langen Räume aus. Sodann poliert und verputzt man die Wände; schließlich werden Tür und Fenster eingepasst.³⁸ Von den so hergestellten Wohnräumen sind die südlichen Eltern und Großeltern vorbehalten und die westlichen den Kindern mit ihrer Familie. In jedem Wohnraum gibt es ein zentrales Mobiliar: das beheizte Bett (*kang*) aus Löss, das auch als Esstisch dient.³⁹ Im Hof, der alle Aktivitäten verbindet, findet sich die Zisterne; hier halten sich auch die Tiere und Pflanzen auf. Als schmückendes Element kommen einzig die schmalen Fassaden mit ihren Fenstern und Türen in Betracht.

Für eine solche Architektur gibt es wenig adäquate Bezeichnungen. Dieser Bautyp ist der einzige, der ohne veritables Baumaterial auskommt, also der einzig subtraktive. Gleichwohl handelt es sich nicht einfach um Höhlen, sondern um *maisons creusées* in streng kodifizierter Form, die ein regelrechtes Muster der Land-

³⁶ Diese architektursoziologischen Überlegungen zum *yaodong* erscheinen ähnlich auch in: Julia Reuter und Oliver Berli (Hg.): Dinge befremden. Essays zu materieller Kultur. Wiesbaden 2015 (im Druck)

³⁷ Ebd., S. 263.

³⁸ Vgl. Chung-Sheng Chao: Aspects of Traditional Chinese Houses and Gardens, Sydney 1989, S. 79 ff.

³⁹ Vgl. Gideon S. Golany: Chinese Earth-Sheltered Dwellings. Indigenous Lessons for Modern Urban Design, Honolulu 1992, S. 84 ff.



Abb. 2: Yaodong bei Honan, China.

schaft und doch eine merkwürdige Nicht-Gestalt der Gesellschaft ergeben. Es ist der Löss, der nahezu die gesamte Landschaft dominiert – und nicht die Kultur. Er mag an einigen Stellen fehlen oder sehr dünn sein, aber er bedeckt die Oberfläche fast völlig und gibt der Landschaft einen surrealen Charakter. Alles, was man sieht, ist zunächst gelb. Sodann sieht man tief eingeschnittene Hohlwege. Orte indes sind kaum zu bemerken. Stets frage man sich »erstaunt, wo denn die Menschen leben«. ⁴⁰ Und die Chinesen selbst sagen, man bemerke das Dorf nicht, bis man sich mitten in ihm befinde. ⁴¹ Es ist dies eine Gesellschaft »ohne Häuser« und ergo ohne öffentlichen Raum. Zwar könnte man meinen, das »Dach« (der gewachsene Boden) sei der *espace public*. ⁴² Aber er ist ganz durch die Agrarwirtschaft okkupiert. Zudem kennt das traditionelle China kein Konzept des urbanen Raumes. ⁴³ Während

⁴⁰ Ferdinand Freiherr von Richthofen: Tagebücher aus China. Berlin 1907, Band I, S. 468.

⁴¹ Vgl. Jean-Paul Loubes: Maisons creusées du fleuve Jaune: l'architecture troglodytique en Chine, Paris 1988, S. 101 f.

⁴² Vgl. ebd., S. 102.

⁴³ Unter dem Titel »öffentliches Leben« beschreibt Granet eine militärisch definierte Ge-

europäische Städte öffentliche Räume etablieren, sind chinesische Städte introvertiert, sich in Innenhöfen einmauernd.⁴⁴ Diese Architektur erzeugt nicht nur eine spezifische (Un-)Sichtbarkeit des Kollektivs, sondern auch der Familie und des Einzelnen. Die Eingrabung wahrt die Intimität des Familienlebens, einen der höchsten gesellschaftlichen Werte Chinas, denn sie erlaubt weder visuelle noch akustische Kontakte. Zu demselben Zweck der Wahrung des Intimen werden zudem eine Reihe architektonischer Transitionen zwischen der äußeren und inneren Welt eingerichtet. Direkte Blicke in das Familieninnere werden verwehrt, indem die Rampe oder Treppe stets abgewinkelt ist; hinzu kommt eine freistehende, zwei Meter hohe Wand im Hof, welche neben den Blicken auch die bösen Geister am Eindringen in die Wohnung hindert. Der Löss erzeugt auch eine spezifische Hörbarkeit, seine Dichte schafft eine außergewöhnliche Atmosphäre der Ruhe, des Schweigens. Und auch für Feuchtigkeit und Temperatur gilt, dass die Eingrabung ein stabiles, sehr eigenes, Menschen, Tieren und Pflanzen gleichermaßen angenehmes Mikroklima schafft.

Was kennzeichnet also die Gesellschaft, die sich hier instituiert? Zunächst handelt es sich um eine hierarchische und an den Boden gebundene Einteilung der Einzelnen. Das *yaodong* entspricht einer Agrargesellschaft, es ist die Wohnstätte von Bauern, Gleicher unter Gleichen. Eine Hierarchie wird architektonisch allein durch die axiale Anlage der Räume erzeugt. Diese Anlage trennt die Einzelnen in Generationen, in Altersstufen; sie erzeugt aber keine bauliche Individualisierung der Familien oder Funktionen – mit Ausnahme des Tempels, der stets oberirdisch angelegt wurde. Und es ist wegen der Architektur qua Subtraktion auch schwer zu sagen, wo die Natur endet und die Kultur beginnt. All dies steht im Gegensatz zu jeder ›positiven‹ Bauweise mit ihrer visuellen Komplexität, Differenziertheit und Dichte, der sichtbaren Geschichte und Artifizialität. Diese Architektur erzeugt so gut wie keine äußere Form. Ihre Identität liegt in der *Negation*, der inneren Form, der passiven Integration – einer minimalen Inanspruchnahme der Natur bei extrem dichter Besiedlung. Sicher, nicht nur in China gibt es unterirdische Architekturen.⁴⁵ Singulär ist indes die geometrische Anordnung, die exakte Form, die der chinesischen Kosmologie entspringt – also der spezifischen Vorstellung, wie die Gesellschaft als Kollektiv aller Menschen und Nichtmenschen oder wie das Universum funktioniert. Für das chinesische Denken ist der Kosmos geordnet und jeder Raum im Idealfall quadratisch: Erstes Charakteristikum des Raumes ist es,

sellschaft, ihre Art des Prestiges und des Benehmens: Marcel Granet: Die chinesische Zivilisation. Familie. Gesellschaft. Herrschaft (frz. 1929), München 1980, S. 125–171.

⁴⁴ Vgl. Dieter Hassenpflug: Der urbane Code Chinas. Basel 2013, S. 16 und 33 ff.

⁴⁵ Vgl. David Kemp: Living Underground: A History of Cave and Cliff Dwelling, London 1988.

quadratisch zu sein, während die Zeit kreisförmig ist, heißt es bei Granet.⁴⁶ Und es ist *die Architektur*, die das Universum ebenso wie das Soziale ordnet und sichert – daher die axiale Anlage, daher die rechtwinklige Form. Beides ist konfuzianischen Vorstellungen zufolge nötig, um nicht weniger als die Ordnung des Kosmos aufrechtzuerhalten. Anlage dieser Häuser, ihr Material, die Verteilung der Räume und damit der Lebewesen sind also eng mit der Kosmologie verknüpft. Der Hof heißt nicht zufällig ›Schacht des Himmels‹⁴⁷ oder auch ›Himmelsbrunnen‹, denn Himmel und Erde sind die beiden kosmologischen Elemente, die die ganze Welt strukturieren. In den Augen der Chinesen gibt es dabei keine isolierten Dinge; alles steht in einem unentwegten Prozess. Das Universum ist ein »immenser Organismus, von dem es vergeblich wäre, Ursprung und Grund zu suchen, Form und Grenze, Sinn und Ziel. Alles ist eine Frage der Anordnung und der Zusammenhänge«, und nichts entgeht der Anordnung – Himmel, Erde, Menschen, Himmelsrichtungen und Jahreszeiten, Geburt und Tod. Die *Erde* ist dabei Zentrum jeder Referenz, der Himmel das alles Umgebende; die Erde lässt die »Wesen gebären, wachsen und sich verändern«. Der Austausch zwischen Himmel und Erde ist permanent, an ihm hat alles Unbelebte und Belebte teil, ohne dass dem Menschen dabei eine besondere Position zukäme.⁴⁸ Auch die Süd-Orientierung sowie die Eingrabung bestimmen sich damit kosmologisch: Sie entsprechen der Wissenschaft der Geomantie (dem *Feng Shui*), die im Ziel universellen Wohlergehens festlegt, dass der ideale Bauplatz nach Süden gerichtet, für Luft und Sonne geöffnet sowie von höheren Hügeln im Norden und niedrigeren im Osten und Westen u-förmig umgeben sei. Diese sollen ihn wie »Arme umfassen und gegen die bösen Geister abschirmen«. ⁴⁹ Das *Feng shui* hat die chinesische Kulturlandschaft geprägt und ist noch heute Kernelement des Entwurfs. Und es ist, nach dem bisher Gesagten, nichts anderes als die Anweisung, unterirdisch zu bauen, da die Lebewesen so am effektivsten die unterirdische, vitale Energie aufnehmen können.⁵⁰

Die Rituale, die nach der Geburt eines Kindes durchzuführen sind, zeugen ihrerseits vom intimen Bezug dieser Gesellschaft zur Erde. Man bettet Neugeborene drei Tage auf den Boden (ähnlich wird mit den Sterbenden verfahren), um

⁴⁶ Vgl. Marcel Granet: *Das chinesische Denken. Inhalt, Form, Charakter* (frz. 1934), München 1963, S. 66f.

⁴⁷ Loubes, *Maisons creusées* (wie Anm. 41), S. 35.

⁴⁸ Vgl. René Barbier: *L'imaginaire du corps in Chine contemporaine. Une approche transversale*, 2003, unter: <http://www.barbier-rd.nom.fr/ChineCorpsImaginaire.html> (05.02.2015); vgl. Anne Cheng: *Histoire de la pensée chinoise*, Paris 1997, S. 454ff.

⁴⁹ Karin Raith: *Die Unterseite der Architektur. Konzepte und Konstruktionen an der Schnittstelle zwischen Kultur und Natur*, Wien/New York 2008, S. 39.

⁵⁰ Vgl. Hong-ke Yoon: *Loess Cave-Dwellings in Shaanxi Province, China*, in: *GeoJournal* 21 (1990), 1/2, S. 95–102, hier S. 101.

die irdischen Kräfte in es eindringen zu lassen. Dabei ist es *an der Erde*, »zu sagen, ob die Geburt oder der Tod göltig sind«, *sie* ist es, »die jedem seinen Platz zuweist«. ⁵¹ Dieses Kollektiv baut mithin nicht nur aus pragmatischen Gründen in die Erde, sondern um in Kontakt mit der Lebensenergie zu kommen, die diese durchquert und die Menschen in Harmonie mit dem Universum bringt. Granet folgert aus all dem, dass die Erde der »große Verwandte« sei. Das soziale Band ist nicht das der Blutsverwandtschaft, sondern das der »territorialen Konsubstantialität«. ⁵² Kurz, Kosmologie und Riten zeugen von einer *substantiellen Identität* von Gruppe und Boden. Und insofern diese Architektur untrennbar mit der Natur verschmilzt, korrespondiert sie zudem dem taoistischen Ideal, nicht gegen die Natur zu leben (*wu-wei*). ⁵³ In der Tat ist dieser Gesellschaft unsere ontologische Trennung von Natur und Kultur fremd. Sie teilt vielmehr alle Existierenden (Menschen wie Nichtmenschen) in unzählige »Wesenheiten, Formen und Substanzen« auf, die durch ein »dichtes Netz von Analogien« zusammengehalten werden. ⁵⁴

Das *yaodong* ist für diese historische, weiter wirkende Gesellschaft kein nebensächliches Phänomen. Nicht nur lebten bis vor kurzem noch vierzig Millionen Chinesen darin; ⁵⁵ nicht nur wurden auch andere Baufunktionen in neuerer Zeit nach seinem Vorbild unterirdisch angelegt (Fabriken, Schulen, Hotels und Krankenhäuser); ⁵⁶ und nicht nur steht es in direktem Bezug zur Kosmologie. Es befindet sich vielmehr auch in dem für die kollektive Identität Chinas entscheidenden Gebiet: Dort, wo auch die Terrakotta-Armee liegt, mithin das Grab des Gründers des ersten geeinten China. Die klassischen Texte (*Buch der Wandlungen*, 11.–8. Jh. v. u. Z., *Buch der Lieder*, 8.–5. Jh.) erwähnen das *yaodong* bereits, das sich somit als ebenso alt wie die chinesische Kultur selbst erweist. Zugleich steht natürlich gerade diese Gesellschaft nicht still, sie hat sich spätestens seit dem 20. Jahrhundert radikal transformiert, nicht zuletzt architektonisch. China entlehnt, kopiert westliche Architekturen und »sinisiert«, überformt zugleich die architektonischen Räume der ethnischen Minderheiten nach seinem Muster, dem geometrisch exakten Raum. ⁵⁷ Beides verändert die Relationen zwischen den Einzelnen, ihre Körperbewegungen und -haltungen; beides verändert die Sichtbarkeit

⁵¹ Marcel Granet: Le dépôt de l'enfant sur le sol. Rites anciens et ordalies mythiques, in: *Revue Archéologique* 5e série, t. 14 (1922), S. 305–361, hier S. 356.

⁵² Ebd.

⁵³ Vgl. Chao: *Aspects of Traditional Chinese Houses* (wie Anm. 38), S. 18 ff. und 106 f.

⁵⁴ Philippe Descola: *Jenseits von Natur und Kultur* (frz. 2005), Berlin 2011, S. 301.

⁵⁵ Vgl. Loubes, *Maisons creusées* (wie Anm. 41), S. 12 f. Vgl. Caroline Bodolec: *L'architecture en voûte chinoise: un patrimoine méconnu*, Paris 2005, S. 215 f.

⁵⁶ Vgl. Gideon S. Golany: *Urban Underground Space Design in China. Vernacular and Modern Practice*, Newark 1989.

⁵⁷ Vgl. Jean-Paul Loubes: *La Chine et la ville au XXI^e siècle. La sinisation urbaine au Xinjiang ouïgour et en Mongolie*, Paris 2015.

des Kollektivs und damit die Selbsteinordnung der Einzelnen, das Verhältnis zu Natur und Tradition, das Begehren, worauf das eigene Leben hinauslaufen soll und anderes mehr. Instruktiv wäre, zu erfahren, welche Imagination von sich selbst die aktuelle ›chinesische‹ Gesellschaft hat – als sozietales Effekt ihrer veränderten Gestalt, des massiven Hochbaus im ebenso massiven Import westlicher Architektinnen und Architekturen. Vor Augen steht nun ein Kollektiv, das mit aller Gewalt mit seiner Tradition bricht, dessen Imaginäres ›Wachstum‹ lautet, ›soziale Mobilität‹ und ›Wohlergehen‹; dessen Zeitlichkeit die effektive, unendliche Zeit des Kapitalismus ist und dessen Begehren der Aufstieg. Zugleich erzeugt sich hier eine eigene, chinesische Moderne, eine *condition chinoise*.⁵⁸

Und auch die nomadischen Gesellschaften befinden sich seit geraumer Zeit im irreversiblen Umbruch. Weil sie jeder sesshaften, fixierten, gebauten Architektur entgegengesetzt ist, wird diese zum Transformator ihrer kollektiven Existenz. (Wie erwähnt, haben auch die Tuareg Städte, nicht jedoch als Zentren des kollektiven Lebens.) Das Problem sesshafter Architektur ist dabei nicht die Einschließung an sich, die auch das Zelt erfüllt. Eine sesshafte Art des Lebens und seine Architektur kolonialisiert diese Kollektive vielmehr, indem sie diejenige Bewegung unterbindet, die deren Sein ausmacht. Das Leitmotiv im politischen Diskurs der Tuareg, mit dem sie ihren aktuellen Zustand beschreiben, lautet: »zerrissene Zelte, entstellte Körper, zerbrochene Rahmen«.⁵⁹ Ein solcher Satz zeugt einmal mehr von der tiefen Identität von Architektur und Gesellschaft, von der Wucht dieses Mediums sozialer Existenz.

Bildnachweis:

Abb. 1: Das Mattenzelt der Kel Ferwan. Dominique Casajus: *La tente dans la solitude*, Abb. 3; Foto: H. Nové-Josserrand.

Abb. 2: Yaodong bei Honan, China. Wulf Diether Graf zu Castell: *Chinaflug*, Berlin/Zürich 1938, Bildteil, Abb. 86; Foto: W.D. zu Castell.

⁵⁸ Vgl. Jean-Louis Rocca: *La condition chinoise: capitalisme, mise au travail et résistances dans la Chine des réformes*, Paris 2006 und Marie-Claire Bergère: *Chine: Le Nouveau Capitalisme d'Etat*, Paris 2013.

⁵⁹ Hélène Claudot-Hawad: *Sahara et nomadisme. L'envers du décor*, in: *Revue des Mondes Musulmans et de la Méditerranée* 111 f. (2006), S. 221–244, hier S. 221.